*مطالعات اسلامی: فقه و اصول*، سال چهل و دوم، شمارهٔ پیاپی ۸٤/۱،
بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ٤٤-۹

# نقدی بر «بازجستی در ادله عبادیت زکات و خمس»*

**دکتر جواد ایروانی**
عضو هیأت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی
Email:Irvani_Javad@yahoo.com

## چکیده

یکی از محققان، با مخدوش دانستن ادله فقیهان، عبادیت زکات و خمس را نفی کرده تا از این ره گذر، یکی از مهمترین موانع اجرایی کردن این دو را از سر راه بردارند. هر چند به نظر می رسد پاره‌ای از مستندات فقیهان در اثبات عبادیت زکات و خمس، نااستوار است، لیک دلایلی دیگر – به ویژه از آیات و روایات- وجود دارد که عبادیت آنها را به اثبات می‌رساند. در این نوشتار، پس از بیان دو مقدمه، ادله و مویدات مثبت این مدعا ارائه و مورد تحلیل قرار گرفته و به اشکالات و پرسش ها در این باره پاسخ داده شده و سپس، نقدهای دیگری بر پژوهش پیش گفته مطرح گردیده است.

**کلید واژه‌ها:** زکات، خمس، عبادات، اقتصاد اسلامی.

---

* . تاریخ وصول:۱۳۸۷/۰۷/۱۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۰۵/۰۸.

## در آمد

فقیهان شیعه و اهل سنت، به طور عموم، زکات و خمس را عبادت به معنای اخص دانسته و بر اشتراط نیّت در صحت آن‌ها، تصریح نموده‌اند. با این حال، برخی، این پرسش را مطرح نموده‌اند که آیا زکات، «عبادت» است مانند نماز و روزه، یا صرفاً «حقی واجب برای فقرا»؟ (ابن رشد۱۹٦/۱) همچنین، یکی از محققان، با ارائه پژوهشی که در شماره ۷۹ مطالعات اسلامی به چاپ رسیده، ضمن نقد ادله فقیهان در این باره، مشروط نبودن زکات و خمس به قصد قربت را نتیجه گرفته و تلاش نموده است تا از این راه، موانع کاربردی ساختن و اجرایی کردن آن ها را از سر راه بردارد.

لیک درنگی در مطالب ارائه شده و نیز آموزه‌های قرآنی و حدیثی مرتبط، نشان می دهد هر چند پاره‌ای از ادله ارائه شده از سوی فقیهان برای اثبات عبادیت زکات و خمس، مخدوش است، لیک دلایل استوار دیگری وجود دارد که این مطلب را به طور کامل، به اثبات می‌رساند. ضمن آن که نفی عبادیت این دو پرداخت مالی، نه تنها هیچ گونه تأثیری در رفع موانع کاربردی و اجرایی کردن آن‌ها ندارد، که به واقع، سلب یک امتیاز از این دو عنصر عبادی- اقتصادی نیز به شمار می‌رود. آن‌چه در پی می آید، ارائه ادله یاد شده و نقدگونه ای بر برخی مطالب مقاله مذکور است که پیش تر نیازمند یادکرد دو مقدمه است:

## مقدمه اول: ماهیت نیّت

نیّت در لغت و عرف فقیهان، دارای یک مفهوم و کاربرد، و همان «اراده‌ای» است که در وقوع فعل تأثیر دارد، چنان که گاه به «قصد» و «عزم» نیز معنا شده است. (فراهیدی۳۹٤/۸، ابن منظور۳٤۸/۱۵، علامه حلی، ***تذکرة الفقهاء*** ۳۲۸/۵، نجفی، ۷۵/۲، انصاری، ***الطهارة***۱۵/۲) لیک از آن‌جا که نیّت در عبادات، قصدی ویژه با قیودی خاص است، مباحث دراز دامنی از سوی فقیهان در این باره مطرح شده که بیشتر، در کتاب

طهارت و در بحث نیّت وضو جای گرفته است(برای نمونه: نجفی ۲/۷۵–۱۰۲، انصاری ۲/۱۱–۲۷). با این حال، به اختصار می توان گفت: آنچه را فقیهان، مقوم عبادیت در عبادات می‌دانند، ترکیبی از دو عنصر قصد و اخلاص است. برای مثال، هنگامی که فرد مشغول خواندن نماز می‌شود، نسبت به نیت وی، سوال اول این است که آیا این حرکات، نماز است یا ورزش یا اصولاً حرکاتی نه از روی جدّ که به شوخی و هزل. نیک روشن است که او باید «قصد انجام نماز» را داشته باشد و این در واقع رکن اول نیت است. پرسش دوم آن است که هدف از انجام این عمل چیست؟ در تقسیمی کلی، هدف فرد یکی از این دو مورد خواهد بود: یا هدفی که به گونه‌ای، به منافع دنیوی باز می‌گردد، خواه رسیدن به پول و ثروت و یا حسن شهرت و برانگیختن تحسین دیگران، که از آن تعبیر به ریا می‌شود، و یا اهدافی اخروی و معنوی که می‌تواند تقرب به خدا، امتثال فرمان الهی، به دست آوردن پاداش‌های بهشتی، رهایی از دوزخ و مانند آن باشد. در عبادات، هرگاه هدف نخست (به همه انواع آن) وجود داشته باشد، مبطل آن می‌باشد و اگر هدف دوم(به هریک از ابعاد آن) موجود باشد، عمل صحیح خواهد بود. به همین جهت، ابعاد قصد قربت نیز متعدد می باشد(ر.ک: حر عاملی ۱/٤٥، یزدی ۱/٤٦٨) و این رکن دوم نیت است.

نیک روشن است که توصلیات (مانند تطهیر لباس)، نقطه مقابل عبادات‌اند، بدین معنا که انجام آن‌ها بدون قصد و نیز با دارا بودن اهدافی مادی نیز به صحت می-پیوندد و مبرئ ذمه خواهد بود. در عقد معاملات (همچون بیع و نکاح) – اما– تنها رکن اول یعنی قصد لازم است و رکن دوم یعنی داشتن انگیزه ای الهی در صحت آن‌ها شرط نیست.

بنابراین آنچه در نیّت عبادات اهمیت می‌یابد، همان قصد قربت و پرهیز از انگیزه‌های غیر الهی همچون ریاکاری و خود نمایی در عمل (به گونه انگیزه مستقل یا ضمیمه) و جلب منافع مادی (ر.ک: بقره/٢٦٤، کهف/١١٠، ماعون/٤–٦ برقی ۱/۲۵۲،

کلینی۲۹۵/۲، حر عاملی۵۰/۱-۵۳، نجفی ۹۸/۲)است. از این روی در نیّت عبادات، بر زبان جاری کردن الفاظی خاص یا حتی خطور ذهنی آنها (عاملی، سید محمد۲۸٤/۲، یزدی۱٦۹/۱) و نیز قیود دشوار مطرح شده از سوی برخی متکلمان و فقیهان معتبر نیست، و اگر مراد از نفی عبادیت و نیت در زکات و خمس، نفی این گونه قیود باشد، صحیح به نظر می رسد و البته اختصاص به این دو نیز ندارد.

## مقدمه دوم: مفهوم شناسی واژه‌های زکات، صدقه و انفاق

واژه های زکات و صدقه در قرآن، روایات و فقه، کاربردها و اصطلاحات متفاوتی با هم و با مفهوم لغوی آنها دارند که خلط آنها با یکدیگر، برداشت های نادرستی را از آیات و روایات موجب می گردد. از این روی، به اختصار، اصطلاح قرآنی و حدیثی زکات و صدقه و نیز انفاق را، از آن جا که در تحلیل ادله محل بحث نقش دارند، بر می نماییم.

**زکات:** این واژه، بر خلاف اصطلاح فقهی آن که ویژه واجب مالی متعلق به اموالی خاص و با حد نصاب و شروطی خاص است(ر.ک: شهید اول، ***الدروس***۲۲۷/۱، ابن فهد حلّی٤۹۹/۱؛ نجفی۳/۱۵) در قرآن کریم به معنی «هر واجب مالی ابتدایی» است، خواه در قالب زکات مصطلح فقهی یا خمس، و خواه با تعیین حد نصاب یا بدون آن.(صادقی۱۳۸/۱۳و۱٤۹، مکارم شیرازی۹/۸، حکیمی۲۲۷/٦). چه از یکسو قرآن زکات را از آغازین سوره های مکی (مزمل/۲۰) تا فرجامین سوره های مدنی (توبه/۵، مائده/۱۲) به کار برده و آن را نه ویژه امت اسلام، که تشریعی عام در تمامی شرایع می-داند(انبیاء/۷۳، مریم/۳۱و۵۵) و از سوی دیگر زکات مصطلح فقهی در مدینه تشریع شده(کلینی٤۹۷/۳، طبرسی۱۱۵/۵-۱۱۷) و در دوران حضور پیامبر(ص) در مکه و حتی سال های نخستین ورود به مدینه، اصولاً وجود نداشته است. نیز گواه دیگر آن است که به همسران پیامبر(ص) نیز دستور می‌دهد در کنار اقامه نماز، زکات بپردازند

(احزاب/۳۳) در حالی که هیچ یک از همسران پیامبر(ص) در آن زمان، از اموال زکـوی به مقدار حد نصاب تعلق زکات بهره‌مند نبوده‌اند.

این واژه در روایات نبوی نیز بسان قرآن، مفهومی گسترده دارد(حر عاملی۳۳/۶، عسکری۹۷/۲) لیک در روایات امام باقر(ع) و امام صادق(ع) کاربرد آن در مفهوم «زکات مصطلح فقهی» غلبه داشته است(حر عاملی۳/۶و۳۳- ۳۹).

***صدقه:*** بررسی موارد کاربرد آن در قرآن نشان می‌دهد که این واژه، هرگونه کمک مالی به نیازمندان –در قالب انفاق‌های واجب یا مستحب – و از جمله زکات مصطلح را شامل می‌شود. برای نمونه، مراد از صدقه در دو آیه «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً» (توبه/۱۰۳) و«إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكينِ و....»(توبه/۶۰) به تصریح روایات (کلینی۴۹۷/۳)، مفسران (طبرسی۵-۱۰۲/۶ و۱۰۳، طباطبایی۳۹۰/۹) و فقیهان (مفید۲۵۳، انصاری، ***الزکاة*** ۳۵۰) زکات مصطلح فقهی است. برخی از مفسران به درستی گفته‌اند: صدقه در قرآن، اعم از واجب و مستحب است، ولی زکات، مخصوص واجب (طبرسی۶۶۱/۲-۶۶۲، فخر رازی۶۱/۳، طباطبایی۳۹۷/۲، سایس۳-۵٤/٤). براین اساس، «صدقه» به صورت حقیقت شرعیه در معنی «انفاق مستحب» نبوده است.

در احادیث نبوی(ص)، کاربرد واژه «صدقه» در «زکات مصطلح فقهی»، بسی فزونی داشته است(کلینی۴۹۷/۳و۵۸/٤). با این حال در «مطلق انفاق مالی، اعم از واجب و مستحب»(حر عاملی۲۹۲/۱۳-۲۹۳) و نیز با قرینه در مورد «وقف» نیز به کار رفته است(ابن ابی جمهور۵۳/۲، مجلسی۲۳/۲، ابن حنبل۲۷۲/۲، نسائی۲۵۱/۶) چنان که در زمان حضرت امیر(ع) استعمال آن در «وقف» فزونی داشت.(کلینی۵/۷) در زمان امام باقر(ع) و امام صادق(ع) – اما- کاربرد «صدقه» در دو معنا بسیار رایج بوده است؛ نخست: وقف، دوم: کمک مالی به محرومین (اعم از واجب و مستحب) (کلینی ۳۹/۷ و۵۶، ابن بابویه، ***من لا يحضره الفقيه*** ۲۹٤/٤، مفید ۶۵۲، طوسی،***النهاية***۵۹۶، ابن ادریس،۱۵۲/۳، بحرانی۱۵٤/۲۲-۱۵۵ و۲۶۷). بر این اساس، واژه صدقه در روایات، نه

به گونه تعیینی و نه تعیّنی، برای مفهوم ویژه‌ای وضع نشده است و در موارد: زکات مال (کلینی٥٨/٤، ابن بابویه، ***من لا یحضره الفقیه*** ٣٨/٢)، زکات فطره (حر عاملی٢٣٣/٦)، انفاق مستحب (همان٢٥٩)، کفاره (همان٢٨٣/٩) و فدیه(طوسی، ***الاستبصار***١١٢/٢-١١٣) به کار رفته است. ولی شامل «خمس» نمی‌شود(حر عاملی١٨٧/٦).

**انفاق:** در قرآن کریم، واژه «انفاق» و مشتقات آن به معنای هر گونه خرج کردن و هزینه نمودن است، خواه در راه خدا(بقره/٢٦١) یا شیطان(انفال/٣٦) و یا هزینه‌های زندگی(نساء/٣٤). نکته قابل توجه آن است که آیاتی که به انفاق در راه خدا فرمان داده‌اند، معنای گسترده ای را مراد کرده اند که شامل واجبات مالی و از جمله زکات مصطلح نیز می‌شوند(طوسی، ***التبیان*** ٢١٠/٥، طبرسی٦٥٦/٢ و ٤٤٥/١٠، فاضل مقداد ٢٣١/١ و٢٢٣، بحرانی٣٨٩، طبری١٥٢/١٠، جصاص١٣٧/٣، فخررازی٣٥/٦ و٥٥٠/١٠، قرطبی ١٣٠/١٨، زحیلی٢٣١/٢٨).

## ادله عبادیت زکات و خمس

براساس آنچه گذشت، مقّوم عبادیت عمل، لزوم قصد قربت در انجام آن است. بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد که این قید، در زکات، خمس و صدقه شرط صحت است، گو این که فقیهان به طور عموم، در بحث زکات و خمس به غالب این ادله اشاره‌ای نکرده‌اند. مستندات این بحث را در قالب ادله و مؤیّدات ارائه می‌کنیم:

### أ) آیات

١. «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذی کَالَّذی یُنْفِقُ مالَهُ رِئاءَ النَّاسِ ... فَمَثَلُهُ کَمَثَلِ صَفْوانٍ عَلَیْهِ تُرابٌ فَأَصابَهُ وابِلٌ فَتَرَکَهُ صَلْداً لا یَقْدِرُونَ عَلی شَیْ‏ءٍ مِمَّا کَسَبُوا وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْکافِرینَ، وَ مَثَلُ الَّذینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ وَ تَثْبیتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ کَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصابَها وابِلٌ فَآتَتْ أُکُلَها ضِعْفَیْنِ...»(بقره/٢٦٤-٢٦٥) در مورد این دو آیه، چند نکته قابل توجه است: نخست آن که در آیه اول، از باطل کردن صدقات با منت و آزار، نهی فرموده وآن گاه آن را به انفاقات ریا کارانه تشبیه نموده

است. عبارت «کالذی ینفق ماله» در محل نصب به مصدر (مفعول مطلق) است یعنی «لاتبطلوا ابطالا مثل ابطال الذی» و یا در موضع حال(طبرسی ۱۸٤/۲) که از نظر معنا تفاوتی را ایجاد نمی‌کند. (قرطبی ۳/ ۳۱۲، اردبیلی۲۰۳) نیک روشن است که مبطل بودن ریا، به معنای بی اثر کردن عمل (فاضل جواد ٦۳/۲، فاضل مقداد ٤۷/۱) و در نتیجه عدم صحت (طباطبایی۳۹۱/۲) و اجزاء آن است، چنان که محتوای ادامه آیه نیز آن را تأیید می‌کند: تمثیل به قطعه سنگی با لایه‌ای نازک از خاک که بارانی درشت برآن ببارد و بذرها را پراکنده سازد که طبعا هیچ اثر مطلوبی بر جای نمی‌نهد. همچنین عبارت «لایقدرون علی شیء مما کسبوا» که به عموم خود، هرگونه اثر احتمالی مثبت را منتفی می‌داند و نیز «والله لایهدی القوم الکافرین» که گویی انفاق ریاکارانه را بسان اعمال کافران، بی ارزش و بی اثر می‌داند(ر.ک: ابراهیم/۱۸). براین اساس، حمل عدم ریا بر شرط کمال، مخالف ظاهر بلکه صریح آیه است.

نکته دوم آن است که موضوع آیه، با دو عبارت «صدقاتکم» و «ینفق ماله» بیان گردیده و پیشتر گفته‌ایم که واژه صدقه در قرآن، کاربردی عام داشته شامل زکات مصطلح نیز می‌شود، به ویژه آن‌که در این‌جا، به صورت جمع مضاف آمده که خود مفید عموم است. چنان که همین تعمیم، از انفاق در «ینفق» و «ماله» نیز قابل برداشت است. از این روی، آیه شریفه مطلق پرداخت‌های مالی مورد نظر قرآن رامطرح فرموده؛ خواه در قالب زکات مصطلح یا خمس و یا انفاقات مستحب .

نکته سوم آن است که آیه دوم، نقطه مقابل انفاقات ریاکارانه را با عبارت «ابتغاء مرضات الله» بیان فرموده و اثر بخشی پرداخت‌های مالی را در گرو پی جویی خشنودی خداوند دانسته است و تمثیل ذیل آیه نیز این مطلب را تأیید می‌کند. بر این اساس این دو آیه به صراحت قید دوم پیش گفته در نیت عبادات را بیان می‌دارد و وجود انگیزه‌ها و اهداف غیرالهی راه مبطل صدقات و انفاقات می‌شمارد(طبرسی ۱۸۵/۲؛ طباطبایی ۳۹۱/۲).

با این حال، ممکن است اشکالی بر استدلال به آیه مطرح گردد وآن این‌کـه آیه شریفه صرفاً ریاکاری را مبطل انفاق می‌داند و دلالتی بر اشتراط قصد قربت ندارد؛ چرا که قصد قربت، امری وجودی است و عدم ریا، لازم غیر مفارق آن می‌باشد و اصولاً صرف عدم ریا، محقق قصد قربت نیست، مانند امساک بدون قصد که محقق صوم نمی‌باشد.

پاسخ این اشکال روشن است چه از یکسو پیشتر گفته‌ایم که مقوم عبادیت عمل، رکن دوم یعنی داشتن انگیزه الهی از آن است و رکن اول(قصد فعل) مفروغ عنه می باشد چرا که در غیر عبادات نیز به طور معمول قصد انجام عمل وجود دارد و در معاملات نیز شرط صحت است. پس قیاس به امساک بدون قصد، خروج از محل بحث می باشد.

از سوی دیگر، ریاکاری، مصداق بارز انگیزه غیر الهی است و حتی اگر آن را لازم غیر مفارق قصد قربت بدانیم، بدین معنا است که قصد قربت لازم است؛ چرا که مفهوم «لازم غیر مفارق» جدا ناپذیری این دو از یکدیگر است و از لازم، پی به وجود ملزوم می‌بریم. به ویژه با توجه به آیه دوم که طلب خشنودی خداوند را در مقابل انفاقات ریا کارانه مطرح فرموده است و اصولاً نفس مبطل بودن ریا برای یک عمل، بهترین دلیل بر عبادیت آن است؛ چرا که در توصلیات و معاملات، ریا و هرگونه انگیزه ای دیگر، موجب بطلان عمل نمی‌گردد. چنان که در مورد نماز نیز قرآن از ریا نهی فرموده (ماعون/۵-٦) که لازمه آن، اشتراط یا جزئیت قصد قربت است. بدین سان ماهیت نیت و قصد قربت در نماز، زکات و خمس، مشترک است و ادله عبادیت آن‌ها نیز، بسان هم. و این گونه است که جمعی از مفسران فقیه، این دو آیه به ویژه آیه نخست را دلیل وجوب قصد قربت در انفاقات مالی از جمله زکات دانسته‌اند(جصاص ۵۵۳/۱؛ قرطبی ۳۱۳/۳؛ اردبیلی، ***زبدة البیان***، ص۲۰۳؛ فاضل مقداد ۲٤۷/۱).

۲. «وَ ما تُنْفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغاءَ وَجْهِ اللَّهِ»(بقره/۲۷۲) این عبارت، جملـه ای خبریه در

مقام انشا و نفی به معنای نهی است(طبرسی، ۲/ ۱۹۹؛ اردبیلی؛ *زبدةالبیان*، ۱۹۳؛ فاضل مقداد، ۲٤۱/۱؛ زرکشی۳٤۷/۳؛ محلی و سیوطی٦۰، زحیلی۷۲/۳) چه خبریه دانستن آن، با وجود انفاقات فراوانی که بدون انگیزه‌ای الهی صورت می‌پذیرد، صادق بودن آن را مخدوش می‌سازد. ضمن آن که بیان انشا در قالب اخبار، تأکیدی فزون‌تر و اهتمامی بیشتر را می‌رساند(آخوند خراسانی۳٥۰/۱؛ استرابادی ۳٦/۱). تو گویی اصل وقوع آن را مفروغ عنه می‌داند. این ساختار، در قرآن کریم، نمونه‌هایی دیگر نیز دارد (ر.ک: بقره/۸۳،۸٤،۱۹۷،۲۲۸، ۲۳۳ واقعه/۷۹،صف/۱۱).

نیک روشن است که عمومیت واژه انفاق در قرآن– آن سان که پیشتر اشارت رفت– و تعمیم مستفاد از حذف متعلق در آیه، در کنار سیاق حصر بعد از نفی، چنان گستره‌ای دارد که زکات و خمس را نیز شامل می‌شود و در نتیجه، عبادیت آن‌ها را اثبات می‌کند(ر.ک: فاضل جواد، ٤۸/۲).

۳– «إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كانَ مُخْتالاً فَخُوراً، الَّذينَ يَبْخَلُونَ... وَ أَعْتَدْنا لِلْكافِرينَ عَذاباً مُهيناً، وَ الَّذينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ رِئاءَ النَّاسِ...»(نساء/۳٦، ۳۷و۳۸) این آیات، از انفاق-های ریاکارانه سخت انتقاد فرموده وآن را ویژگی کافران بر شمرده است. همچنین، بین کسی که از روی ریا انفاق می‌کند با کسی که به کلی انفاق نمی‌کند، در نکوهش و وعید، جمع فرموده است(طبرسی، ۸٦/۳؛ صافی، ٤٥۱/۱). این خود اشارتی بدین نکته دارد که انفاق با انگیزه‌های غیر الهی همچون ریا، هیچ ارزشی نداشته و از دیدگاه قرآن، با انفاق نکردن برابری دارد. ضمن آن‌که لازمه انتقاد از ریا و وعید برآن، اشتراط انگیزه-های الهی در انجام این عمل است.

٤– «وَ مِنَ الْأَعْرابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ قُرُباتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَواتِ الرَّسُولِ أَلا إِنَّها قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ في رَحْمَتِهِ»(توبه/۹۹) واژه قربات جمع قربه به معنی «ما یتقرب به الی الله تعالی» است (قرطبی، ۸/ ۲۳٥) که بی تردید انگیزه عمل را نیز در بردارد. این آیه، دست کم تأییدی برمدعا است؛ چه مطلوبیت انفاق در

راه خدا، در گرو آن است که موجب تقرب به حق گردد و نیک روشن است که انگیزه-های ریا کارانه و غیر الهی، چنین اثری ندارد. از نظر موضوع نیز - با توجه به وحدت تعابیر با آیه مخصوص زکات(توبه/۱۰۳)- ناظر به زکات مصطلح می‌باشد (طباطبایی، ۳۸۳/۹-۳۸۵).

۵- «وَ ما مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ ... لا یُنْفِقُونَ إِلاَّ وَ هُمْ کارِهُونَ»(توبه/٥٤) هرچند در مباحث فقهی گاه بین صحت و قبولی عمل، تفاوت می-گذارند و قبولی را درجه کمال می‌دانند (ر.ک:نجفی۹۹/۲)، لیک در کاربرد قرآنی چنین تفاوتی اثبات شدنی نیست. چه این واژه درمورد شرایط و عناصری به کار رفته که وجود آنها برای اصل صحت عمل و پاداش داشتن آن لازم است و بدون آن، عمل فاقد ارزش خواهد بود؛ چنان که راغب اصفهانی(ص٦٥۳) در تبیین مفهوم قبولی عمل می-گوید: «قبول الشیء علی وجه یقتضی ثواباً». برای نمونه، قرآن کفر را نیز مانع قبولی عمل دانسته است(توبه ٥٤) نیک روشن است که عدم قبولی از کافر، صرفاً نفی کمال نیست بلکه نفی صحت مراد می‌شود؛ چنان که در آیاتی دیگر، تصریح شده است.(ر.ک: محمد۱ و۸؛ ابراهیم ۱۸، بقره ۲۱۷) همچنین، قبول نشدن قربانی قابیل (مائده ۲۷) بر نفی کمال آن، قابل حمل نیست.(نیز ر.ک: آل عمران۸۵ و۹۰) در خصوص آیه مورد بحث نیز قرینه و دلیلی برای عدول از این معنا وجود ندارد. براین اساس این آیه، مانع از قبولی انفاقات منافقان را منحصر در چند چیز نموده است که یکی از آن‌ها، انفاق توأم با کراهت است(استرآبادی، ۳۲۷/۱) یعنی انفاق فاقد انگیزه الهی.

٦- «وَ ما آتَیْتُمْ مِنْ رِباً لِیَرْبُوَا فی أَمْوالِ النَّاسِ فَلا یَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَ ما آتَیْتُمْ مِنْ زَکاةٍ تُریدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» (روم ۳۹) این آیه، بین دو گونه هزینه کردن مال، مقایسه فرموده: نخست مالی که به هدف کسب منافع دنیوی و افزایش آن، به مردم پرداخت شود خواه آن را «ربای حلال» یعنی دادن هدیه به منظور جلب منفعت بیشتر بدانیم، چنان که در روایات آمده (کلینی١٤٥/٥) و یا ربای حرام (فاضل جواد۳۱/۲)،و

دوم: زکاتی که در راه خدا و با انگیزه الهی پرداخت می‌گردد. وآن گاه، پاداش‌های الهی را «منحصر» به مورد دوم دانسته که عملی مخلصانه و به طلب «وجه الله» صورت می‌پذیرد. ظاهر آیه آن است که قید «تریدون وجه الله» قید همیشگی زکات است و بدون آن، اصولاً زکات قرآنی مصداق نمی‌یابد؛ چه از یکسو بی تردید پرداخت زکات، ملازم با پاداش الهی است و از سوی دیگر، به تصریح این آیه، پاداش‌ها در گرو قصد وجه الله می‌باشد و تفکیک بین اجزاء زکات با پاداش داشتن آن، خلاف ظاهر بوده هیچ گونه قرینه و شاهدی ندارد.

پیشتر گفته‌ایم که زکات قرآنی، مفهومی عام دارد که شامل زکات مصطلح، خمس و غیر آن نیز می‌گردد؛ چنان که «وجه الله» نیز هرگونه انگیزه معنوی و اخروی را- اعم از رضای خدا، پاداش او یا نجات از کیفر- شامل می‌گردد (مکارم شیرازی و دیگران، ٤٤٣/١٦) و در مقابل انگیزه‌های دنیاگرایانه قرار دارد. و این گونه است که برخی از فقیهان مفسر، این آیه را دلیل بر وجوب قصد قربت و اخلاص در زکات و انفاق دانسته‌اند(قطب راوندی، ٢٢/١؛ جصاص ٥٥٣/١؛ اردبیلی، ***زبدة‌البیان*** ١٨٧، صادقی تهرانی، ١٩٠/٢٣-١٩١؛ فاضل مقداد، ٢٣٣/١؛ استرآبادی، ٣٤٨/١).

٧- تمامی آیاتی که انفاقات مالی را مقید به «فی سبیل الله» کرده‌اند مانند: «وَ أَنْفِقُوا فی سَبیلِ اللَّه» (بقره ١٩٥) «يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فی سَبیلِ اللَّه» (بقره ٢٦١و ٢٦٢) «جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فی سَبیلِ اللَّه» (انفال/ ٧٢؛ حجرات/ ١٥؛ نیزر.ک: توبه/ ٢٠و ٤١و٨٢؛ صف/١١) «الْمُجاهِدُونَ فی سَبیلِ اللَّهِ بِأَمْوالِهِمْ» (نساء/٩٥) «وَ ما لَكُمْ أَلاَّ تُنْفِقُوا فی سَبیلِ اللَّه»(حدید/١٠) «وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ شَيْ‌ءٍ فی سَبیلِ اللَّه» (انفال/٦٠، نیزر.ک: توبه ٣٤) «تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فی سَبیلِ اللَّه» (محمد ٣٨) «وَ لا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَ السَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِی الْقُرْبی وَ الْمَساكینَ وَ الْمُهاجِرینَ فی سَبیلِ اللَّه»(نور/٢٢) این گونه آیات، از یکسو بیانگر جهت و مصرف انفاق مورد نظر قرآن، و از دیگر سوی، بیانگر نیت و انگیزه آن است. شاهد این مدعا، آیه اخیر است که پس از بیان مصارف انفاق، قید فی سبیل الله

نیز مطرح شده است. بنابراین، آیات یادشده، صرفاً در مقام بیان مصارف نیستند. براین اساس، این آیات پرشمار، با تاکید بر این قید و تکرار آن، صرفا انفاقی را مطلوب می‌شمرند که به انگیزه الهی پرداخت گردد(ر.ک. اردبیلی، زبدة البیان۲۰۱). گستره «انفاق» در قرآن نیز – آن سان که پیشتر گذشت – زکات فقهی و غیر آن را نیز شامل می شود.

۸- آیاتی که پرداخت‌های مالی را مقید به «علی حبه» کرده‌اند: « وَ آتَی الْمالَ عَلی حُبِّهِ....» (بقره ۱۷۷) «وَ یُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلی حُبِّه....» (انسان/۸) نیز می‌توانند «مؤید» این دیدگاه باشند؛ چه ضمیر در «حبه» بنابر یک دیدگاه تفسیری، به «خداوند» برگردد و در نتیجه، نیت مخلصانه را مراد کرده اند(فاضل جواد، ۷/۲؛ فاضل مقداد، ۲۲۰/۱).

از مجموع آیاتی که یاد کردیم، عبادیت زکات و خمس و خارج ساختن آن‌ها از جرگه توصلیات و معاملات به روشنی قابل اثبات است هرچند ممکن است برخی از آن‌ها به تنهایی، وافی به مقصود نباشند. ظهور یا صراحت بیشتر آن‌ها در حدی است که هیچ گونه توجیه و تأویلی را برنمی‌تابد و هیچ دلیلی نیز بر عدول از ظواهر و توجیه نصوص یادشده وجود ندارد.

**ب) روایات**

۱- - «علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حماد بن عثمان، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لا صدقة و لا عتق إلا ما ارید به وجه الله عز وجل»(کلینی۳۰/۷) این روایت از نظر سندی، صحیحه است.[۱] تقریب استدلال به آن چنین است که واژه «صدقه» در روایات، آن گونه که پیشتر گذشت، بسان جنس، تمامی انفاقات مالی را شامل می‌شود و به ویژه کاربرد آن در مورد زکات مصطلح، نمودی برجسته دارد. از این روی، فقیهان نیز در تعریف زکات مصطلح، «صدقه» را به عنوان

---

۱. افراد سلسله سند حدیث: علی بن إبراهیم، ابراهیم بن هاشم، ابن أبی عمیر و حماد بن عثمان. بنابر تحقیق، همگی ثقه و جلیل القدر هستند(ر.ک. به ترتیب: نجاشی/۲٦۰؛ همان١٦و خویی۳۱۷/۱-۳۱۸؛ نجاشی۳۲٦؛ طوسی، ***الفهرست***۱۱۵) یاد کردنی است گر چه بسیاری از رجالیان، بر «عدالت» ابراهیم بن هاشم تصریح نکرده‌اند و در نتیجه، روایت را از ناحیه او، «حسنه» می دانند، لیک برخی از محققان، بر وثاقت او تاکید نموده اند.آیة الله خویی در باره وی می گوید: «لا ینبغی الشک فی وثاقة ابراهیم بن هاشم» (خویی۳۱۷/۱).

جنس می آورند (ر.ک: شهید اول، ***الدروس***۲۲۷/۱، ابن فهد حلّی۴۹۹/۱؛ نجفی۳/۱۵) ساختار نکره در سیاق نفی نیز، عمومیت آن را تاکید می کند. صریح این روایت انحصار صدقه مطلوب شارع، در موردی است که مقصود و هدف از آن، «وجه الله» باشد. چه، «لا» در «لاصدقة» برای نفی جنس است و از آن‌جا که در این گونه ساختارها- بنابر وضع الفاظ برای اعم- نفی جنس و ماهیت به صورت حقیقی اراده نشده است(مظفر/۲۰۹). اقرب مجازات یا نزدیک‌ترین معنا به معنای حقیقی مراد می‌شود که چیزی جز نفی صحت نیست(ابن شهید ثانی۱۵۵). چنان که در خصوص این روایت نیز به این نکته تصریح شده است (آل عصفور۲۰۷/۱، سید علی طباطبایی ۱۷/۲). به تقریب دیگری که از سوی برخی اصولیان ارائه شده، خبر محذوف لا در این گونه جملات، واژه «موجود» و مانند آن است و آن‌جا که تقدیر این گونه واژه‌ها، متعذر باشد- مانند محل بحث- مناسبت حکم و موضوع غالباً لفظ مقدر را مشخص می‌سازد(مظفر/۲۱۰) و در ساختار مورد بحث، واژه «صحیحه» مناسبت دارد که به مفهوم «موجوده» نزدیکتر و با سایر ادله قرآنی و روایی بحث نیز هماهنگ است. از این روی، برخی از فقیهان، این روایت و مانند آن را، دلیل وجوب اشتراط قربت در مطلق صدقه دانسته‌اند (بحرانی،۱۵۵/۲۲).

اکنون دو اشکال در مورد دلالت این حدیث به نظر می رسد که بایستی پاسخ داده شوند:

اشکال نخست: ممکن است گفته شود در روایت، کلمه «کامله» در تقدیر گیریم تا مفاد آن، متوقف بودن کمال صدقه بر قصد قربت باشد و در نتیجه، اشتراط آن در صحت صدقه، ثابت نگردد.

پاسخ: تردیدی نیست که نفی صحت- پس از تعذر نفی ماهیت – اولی از نفی کمال است، چرا که بنابر اولین تقریر پیش گفته، نفی صحت اقرب المجازات است و بنابر تقریب دوم نیز تقدیر واژه صحت نزدیک‌تر به نفی حقیقت است تا واژه کمال و

مانند آن؛ چه، نفی صحت در واقع نفی ماهیت مورد نظر شارع است. بررسی موارد مشابه، به روشنی نشان می‌دهد که در این گونه ساختارها- آنجا که در حوزه تشریع و تبیین احکام است- همیشه نفی صحت مراد است مگر آنکه قرینه‌ای روشن و دلیلی قاطع بر تقدیر گرفتن کلمه کامله وجود داشته باشد. برای نمونه، در مورد روایت «لاصلاة لجار المسجد الا فی مسجده» (حر عاملی٤٧٨/٣)، دلیل معتبری وجود دارد که باعث می‌گردد بر نفی کمال حمل شود و آن، وجود انبوه روایاتی است که نمازگزاردن در سایر مکان‌ها را تجویز کرده‌اند(برای نمونه ر.ک: حر عاملی، ۷۳۲/۳-۷۳۳) ولی در روایاتی که نماز بدون قرائت فاتحه را نفی می‌کنند، مانند: « لاصلاة الأ ان یقرأ بها (حر عاملی ۷۳۲/٤)، حمل بر نفی صحت شده، چرا که هیچ گونه قرینه‌ای بر خلاف آن وجود ندارد.

در مورد روایت مورد بحث نیز نه تنها هیچ گونه دلیل و قرینه‌ای مبنی بر حمل آن بر نفی کمال وجود ندارد، که شواهد و ادله – شامل آیات، روایات و اجماع که خواهد آمد- همگی مؤید نفی صحت‌اند.

اشکال دوم: در متن روایت، افزون بر صدقه، تعبیر عتق نیز آمده است، و ازآن جا که در عتق، به طور قطع قصد قربت شرط نیست، می‌توان آن را مؤید این نکته دانست که کلمه «کامله» در تقدیر است.

پاسخ: این اشکال خود مصادره به مطلوب است؛ چه، شرط قصد قربت در صحت عتق، افزون بر آن که در روایاتی معتبر و متعدد آمده است (کلینی، ۱۷۸/٦؛ ابن بابویه، ***من لا یحضره الفقیه***،۱۱٥/۳؛ حر عاملی،٦/١٦)، دیدگاه مشهور فقیهان نیز هست. یکی از فقیهان در این باره می‌گوید: «و اما اشتراط نیه التقرب فی صحه العتق هو ان یکون قاصداً به وجه الله تعالی و ثوابه علی حد ما یعتبر فی غیره من العبادات..... فالاخبار به مستفیضة و علیه الاجماع» (آل عصفور، ۲۰٥/۱؛ نیز ر.ک: صدوق، ***المقنع***، ٤٦۲؛ محقق حلی، ***شرایع الاسلام***، ٦٦۱/۳؛ سید مرتضی ۱٦۹؛ ابن ادریس، ٤/۳؛ علامه

حلی، ***المختلف***، ۴۲/۸؛ عاملی، ***نهایة المرام***، ۲۵۵/۲؛ نجفی، ۲۲۸/۳۳) چنان که صاحب ریاض (۳۲۲/۱۱) نیز بر اشتراط آن، ادعای عدم خلاف کرده است. آنان همچنین تصریح کرده‌اند که مراد از «لاعتق» در این گونه روایات، نفی صحت است(ر.ک: شهید ثانی، ***مسالک الافهام***، ۲۸۵/۱۰؛ عاملی، ***نهایةالمرام***، ۲۵۷/۲؛ آل عصفور، ۲۰۷/۱) که خود تأییدی دیگر بر مدعای مورد بحث می‌باشد.

بر این اساس، روایت مورد بحث، صحت هرگونه صدقه فاقد قصد قربت را منتفی می‌داند.

۲- «وعنه، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن هشام، و حماد، و ابن اذینه، و ابن بکیر، و غیر هم کلهم قالوا: قال أبوعبدالله علیه السلام: لا صدقة و لا عتق إلا ما ارید به وجه الله عز وجل»(کلینی۳۰/۷) این روایت نیز صحیحه بوده[1] و تقریب استدلال به آن، بسان روایت پیشین است.

۳- «علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن جمیل قال : ... الصدقة لله عزوجل»(همان/۳۱) روایت از نظر سندی صحیحه است.[2] این حدیث را هر چند فقیهان بیشتر در باب وقف مورد استناد قرار داده‌اند، لیک برخی از آنان- به درستی- تصریح کرده‌اند که صدقه، مفهومی عام دارد و وقف نیز مصداقی از آن است(محقق کرکی ۶۴/۹، بحرانی ۲۶۱/۲۲و ۲۶۷ ؛ نیز ر.ک: نجفی ۱۲۸/۲۸) نیک روشن است که مراد از «لله» این نیست که صدقه، به ملک اعتباری، ملک خداوند می‌شود؛ چه، به طور قطع، دریافت کننده مالک صدقه است(محقق کرکی، ۶۴/۹؛ حائری، ***الخمس***، ۷۲۴؛ خمینی، ***البیع***، ۱۰۷/۳). بلکه مراد آن است که صدقه برای خدا و به قصد قربت داده می‌شود و پاداش و عوض آن نیز، بر خدا است، از این روی، رجوع به صدقه جایز نیست:

---

۱. افراد سند حدیث مذکور در متن همگی توثیق شده اند (به ترتیب: نجاشی/۲۶۰؛ همان۱۶و خویی۳۱۷/۱-۳۱۸؛ نجاشی۳۲۶؛ همان ۴۳۴؛ طوسی، ***الفهرست*** ۱۱۵؛ همان ۱۸۴؛ همان۱۷۳وخویی ۱۳۰/۱۱).

۲. همه افراد سلسله سند روایت ثقه هستند.( به ترتیب: نجاشی/۲۶۰؛ همان۱۶و خویی ۳۱۷/۱-۳۱۸؛ نجاشی۳۲۶؛ همان۱۲۶).

«ولاینبغی لمن اعطی لله عزوجل شیئا ان یرجع فیه» (کلینی ۳۰/۷-۳۱؛ بحرانی، ۲٦٤/۲۲).

٤- روی موسی بن بکر عن الحکم عن ابن عبدالله(ع) «انما الصدقة لله عزوجل فما جعل لله فلا رجعة فیه له» (ابن بابویه، ***من لا یحضره الفقیه*** ۲۷٤/٤) سند این روایت، دست کم به سبب «حکم اخو ابی عقیله» که در کتب رجالی توثیق نشده ضعف دارد و به عنوان مؤید قرار می‌گیرد. تقریب استدلال به این روایت نیز بسان حدیث پیشین است.

۵- «احمد بن محمد بن یحیی عن طلحه بن زید عن جعفر عن ابیه (ع) قال: من تصدق بصدقة ثم ردت علیه فلا یاکلها لانه لا شریک لله عزوجل فی شیء فیما جعل له» (طوسی، ***تهذیب الاحکام*** ۱۵۲/۹) این روایت، موثقه و مورد اعتبار است.[۱] موضوع این روایت نیز، صدقه است و آن سان که پیشتر گفتیم، کاربردی عام دارد. این حدیث پس از بیان حکم غیر قابل استرداد بودن صدقه، آن را این گونه تعلیل کرده که صدقه از مواردی است که برای خداوند قرار داده شده است. و این، به تقریبی که ذیل حدیث سوم آمد، دلالت برعبادیت صدقه دارد.

٦- عن ابی جعفر(ع) عن النبی(ص): «من صلی مراءاة الناس فهو مشرک، من زکیّ مراءاة الناس فهو مشرک.... و لا یقبل الله عمل مراء» (قمی، ٤۷/۲؛ مجلسی، ۳٤۸/۸۱) همانند آن را محدثان اهل سنت نیز گزارش کرده و حاکم نیشابوری آن را صحیحه دانسته است: «عن شداد بن اوس قال: سمعت رسول الله(ص) یقول: «من صلی یرائی فقد اشرک ... و من تصدق یرائی فقد اشرک، ثم قرأ: «فمن کان یرجو لقاء ربه....»(احمد بن حنبل ۱۲٦/٤؛ حاکم نیشابوری۳۲۹/٤؛ طبرانی ۲۸۱/۷؛ سیوطی۲۵٦/٤،

---

۱. رجال سلسله سند، همگی توثیق شده‌اند: احمد بن محمد که مشترک بین احمد بن محمد بن عیسی اشعری و احمد بن محمد بن خالد برقی است و هر دو، امامی، ثقه و جلیل القدرند(طوسی، ***الفهرست*** ٦۰و٦۲، رجال الطوسی ۳۵۱؛ نجاشی ۷٦) محمدبن یحیی خزاز( نجاشی ۳۵۹) نیز چنین است. طلحه بن زید نیز علی التحقیق ثقه است. (طوسی، ***الفهرست***۲۵٦، خویی، ***معجم رجال الحدیث*** ۱٦۳/۹-۱٦٤) وی عامی و مورد اعتماد عنوان شده، از این روی، روایت از ناحیه وی، موثقه تلقی می‌گردد.

نیز ر.ک. طباطبایی۴۰۷/۱۳) با این حال، از آن‌جا که هر دو روایت از نگاه ما ضعف سندی دارند به عنوان مؤید قرار می‌گیرند. دلالت آن‌ها –اما– برعبادی بودن صدقه و زکات، روشن است. چه، شرک در این جا، بی گمان شرک خفی یعنی فقدان اخلاص در عمل است (ر.ک: حرّ عاملی۴۹/۱) که از «مراءاه» و «یرائی» نیز برمی‌آید. از قرین شدن زکات و صدقه با نماز در هر دو روایت و تصریح به عدم قبولی – به معنایی که پیشتر گذشت– در حدیث اول و نیز «نهی» از آن در آیه مورد استشهاد، عبادیت و عدم صحت آن‌ها بدون قصد قربت، استفاده می شود. ضمن آنکه واژه «زکی» در روایت نخست و «تصدق» – به عموم خود– در روایت دوم، شامل زکات فقهی نیز می شود.

۷– الحسین بن سعید عن القاسم بن محمد عن علی عن أبی بصیر قال: سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: «یجاء بالعبد یوم القیامة قد صلی فیقول: یا رب قد صلیت ابتغاء وجهک، فیقال له: بل صلیت لیقال: ما أحسن صلاة فلان إذهبوا به إلی النار. ...و یجاء بعبد قدانفق ماله فیقول: یارب انفقت مالی ابتغاء وجهک فیقاله له: بل انفقته لیقال: ما اسخی فلانا، اذهبوا به الی النار.» (کوفی اهوازی ۶۲– ۶۳؛ حر عاملی۵۳/۱؛ مجلسی ۷/ ۱۸۰– ۱۸۱) این روایت از نظر سندی، علی التحقیق معتبر و قابل استناد است[1] و از نظر دلالت، به روشنی نشان می‌دهد که صدقه توأم با ریاکاری و فاقد قصد قربت، پاداشی نداشته و فرد را مستحق عذاب نیز می سازد. این بدان معنا است که صدقه – به مفهوم گسترده خود– عبادتی است که بی قصد قربت، صحیح نمی‌باشد(خمینی، مصطفی۹۰).

۸– روی حماد بن عمرو و انس بن محمد عن ابیه جمیعاً عن جعفر بن محمد

---

۱. در سلسله سند، حسین بن سعید اهوازی، امامی و ثقه است(طوسی، ***الفهرست***۱۵؛ خویی، ***معجم رجال الحدیث***، ۲۴۳/۵) قاسم بن محمد جوهری علی التحقیق ثقه می باشد(خویی، ***معجم رجال الحدیث***، ۵۳/۱۴–۵۴) «علی» که نظر به طبقه آن همان علی بن ابی حمزه بطائنی است، گرچه در اواخر، واقفی گردید، لیک مشایخ حدیثی، زمانی روایات را از وی اخذ کرده بودند که امامی و ثقه بوده است، ضمن آنکه شیخ در عده تصریح کرده است که روایات وی و افراد مانند او، به سبب موثوق بودن در امانت، باید مورد عمل قرار گیرد هر چند از نظر عقیده منحرف باشند(***العدة***۳۸۱/۱) ابو بصیر اسدی نیز امامی و ثقه می‌باشد(نجاشی ۴۴۱).

عن ابیه عن جده عن علی بن ابی طالب(ع) عن النبی(ص): «یا علی لاخیر فی القول الا مع الفعل، ولا فی الصدقة الامع النیة» (ابن بابویه، ***من لا یحضره الفقیه*** ۳٦۹/٤- ۳۷۰؛ حر عاملی ۲۱۷/٦؛ نیز ر.ک: مفید، ***الاختصاص***، ۲٤۳-۲٤٤؛ ابن ادریس، ***مستطرفات السرائر***، ٦۲۱) سند روایت دست کم به سبب «حماد بن عمرو» که در رجال توثیق نشده ضعف سندی دارد. از نظر دلالت نیز هر چند صراحتی در مدعا ندارد، لیک تنصیص بر صدقه و نفی خیر بودن صدقۀ فاقد نیّت به طور مطلق، دست کم اشعاری به حکم دارد. از این روی، روایت به عنوان مؤید قرار می‌گیرد.

افزون بر این‌ها، روایاتی دیگر نیز وجود دارد که مدعا را تأیید می‌کند. برای نمونه: «علی(ع): إن الزکاة جعلت مع الصلاة قربانا لأهل الاسلام، فمن أعطاها طیب النفس بها فإنها تجعل له کفارة، ومن النار حجابا و وقایة...وإن من أعطاها غیر طیب النفس بها یرجو بها ما هو أفضل منها فهو جاهل بالسنة، مغبون الاجر، ضال العمل، طویل الندم»(حر عاملی۷/٦).

## ج)اجماع

فقیهان شیعه و اهل سنت، به طور عموم، زکات و خمس را عبادت به معنای اخص دانسته و بر اشتراط نیّت در صحت آن‌ها، تصریح نموده‌اند، آن سان که جز عده‌ای معدود،[1] مخالفی با این حکم دیده نمی‌شود(طوسی، ***الخلاف***، ٤۹/۲ و ***المبسوط*** ۲۳۲/۱، قمی، علی بن محمد۱٤٥، علامه حلی، ***تذکرة الفقهاء*** ۳۲۷/٥، شهید ثانی٤۰۸/٥، نجفی،٤۷۱/۱٥، شافعی ۲۲/۲، ابن قدامه، عبدالله ٥۰۲/۲، ابن قدامه، عبدالرحمن ٦۷۳/۲، مرتضی احمد٤٤۷/۱، نَوَوی۱۷۹/٦-۱۸۰). اجماع یادشده، هم به صورت منقول مستفیض، و هم به صورت اجماع محصّل، گزارش شده است(نجفی ٤۷۱/۱٥). با این حال، از سخنان برخی از فقیهان همچون شیخ طوسی(ر.ک: ***الخلاف***، ٤۹/۲) که این

۱ - از بین اهل سنت، نظر اوزاعی در زکات (نووی،۱۸۰/٦، ابن قدامه، عبدالله ٥۰۲/۲،طوسی، ***الخلاف*** ٤۹/۲) و از بین شیعه، منسوب به ابن جنید به صورت مطلق(نجفی ۷۷/۲)، عدم وجوب نیت است.

حکم را مستند به آیه و مانند آن کرده‌اند، ممکن است مدرکی بودن آن برداشت گردد که دلیل مستقلی نمی‌باشد(فضلی، ۲۲۰). لیک به نظر می‌رسد اجماع نیز، می‌تواند به عنوان «دلیل» قرار گیرد، چه، از یک‌سو توسط شمار زیادی از فقیهان شیعه و اهل سنت گزارش شده و آن سان که اشاره شد، در حد اجماع محصل و منقول مستفیض می باشد، از سوی دیگر برخی از فقیهان، تصریح کرده‌اند که عمده دلیل معتبر در این بحث، اجماع است (سید محسن حکیم ۳٤٥/۹؛ سید محمد صادق روحانی ٦۰/۷؛ یزدی ۱۹۸/٤ حاشیه فیروزآبادی) و این خود، مدرکی بودن آن را تضعیف می‌کند و از سوی سوم، سیره عملیه مسلمانان در طول تاریخ نیز آن را تأیید می نماید، آن سان که در کمتر فرعی فقهی، چنین اجماع قاطعی دیده می‌شود. به علاوه، دلیل مهم، اثبات عبادیت وضو و نماز نیز، همین اجماع است که بی اعتبار دانستن آن، به معنی انکار اصل عبادیت در اسلام و تمامی مصادیق آن است، نه نفی عبادیت خصوص زکات و خمس که در مقاله ادعا شده است.

در پایان، این نکته یادکردنی است که این شرط، در قالب فلسفه تشریع واجبات مالی نیز قابل تحلیل است؛ چه این‌که هدف، صرفاً تأمین نیازهای فقیر نیست؛ بلکه تقرب پرداخت کننده به خدا و پرورش فضلیت‌های معنوی در نفس وی نیز از اهداف واجبات مالی به شمار رفته است. و این با انفاقات ریاکارانه یا به هدف رسیدن به منافع مادی بیشتر، شهرت و پایگاه اجتماعی و مانند آن تأمین نمی‌گردد. تعبیراتی قرآنی همچون: «تطهرهم وتزکیهم» (توبه ۱۰۳)، «یؤتی ماله یتزکی» (لیل/۱۸)، «تثبیتا من انفسهم» (بقره/٢٦٥) و نیز «و الزکاه تزکیه للنفس» در روایات (طبرسی، ***الاحتجاج***، ۱۳٤/۱) به روشنی گواه مدعا است. بنابراین، سلب عنصر عبادیت، به واقع نادیده گرفتن نیمی از اهداف در نظر گرفته شده برای تشریع آن‌ها است.

## جمع‌بندی

مجموع دلایل و مویدات یادشده بی تردید کارآیی آن را دارند که عبادیت

خمس و زکات را به اثبات رسانند؛ به ویژه آنکه هیچ گونه دلیل قابل عرضه‌ای وجود ندارد که انبوه آیات و روایات پیش گفته را توجیه نموده و حمل آن‌ها را برخلاف ظاهر، لازم یا راجح سازد. نکته قابل توجه دیگر آن است که ادله عبادیت انفاقات مالی، از کتاب و سنت، حتی بیش ازادله عبادیت عباداتی همچون وضو، غسل و نماز است. چه، برای مثال، در خصوص وضو، هیچ آیه‌ای وجود ندارد که لزوم نیت و عبادی بودن آن را ثابت نماید(ر.ک: اردبیلی١٦، ایروانی ۷۳/۱-۷۳). چنان که روایتی صریح در این باره نیز، مشاهده نمی‌گردد(ر.ک حر عاملی ۳۳/۱- ۳و۲۷۱-۲۸۲، سید محمد جواد عاملی ۲/ ۲۷٦). در مورد نماز نیز هر چند برخی آیات، اشارتی به این شرط دارند(ر.ک: کوثر/۲؛ انعام/١٦۲) ولی روایت صریحی وجود ندارد (ر.ک: حر عاملی، ۷۱۱/٤) و بی تردید ادله قرآنی و روایی مثبت عبادیت زکات و خمس، بسی غنی‌تر و قوی‌تر است. ازاین روی، اگر این آیات، عبادیت زکات و خمس را به اثبات نرسانند، هیچ «عبادت» دیگری در شرع قابل اثبات نخواهد بود.

## بررسی چند اشکال

با وجود ادله کافی برای اثبات عبادیت زکات و خمس، پاره‌ای اشکالات نیز وجود دارد که خود خاستگاه تشکیک در این حکم بوده است. از این روی، سزامند آن است که به اختصار، به طرح آنها بپردازیم، با یادکرد این نکته که در تقریر دلالت آیات و روایات نیز، به طرح و نقد پاره‌ای از اشکالات پرداختیم.

**اشکال اول:** در صورتی که زکات و خمس ماهیت عبادی داشته باشند، چگونه حاکم می‌تواند آن را به قهر دریافت کند؟ چه، از یکسو در این فرض، به سبب اجبار و اکراه، قصد قربت منتفی می‌گردد. بنابراین، نیت معتبر در آن، چگونه توجیه می‌شود؟ آیا در این صورت، قصد قربت منتفی است؟ به چه دلیل؟ از سوی دیگر، آیا دراین فرض، ذمه مالک بری می‌شود؟ و در صورتی که جواب منفی باشد، آیا وی مجدداً مأمور به پرداخت زکات و خمس است؟ و آیا کدام عبادت دیگر، چنین می باشد؟

در پاسخ این اشکال چند نکته یادکردنی است:

نخست آن که جواز اخذ زکات با قهر و اجبار توسط حاکم، پایه و اساس معتبری ندارد و در قرآن و منابع حدیثی، نصی دال بر جواز آن مشاهده نمی‌شود. بلکه در روایاتی، بر لزوم جمع آوری آن با میل و اختیار پرداخت کننده تصریح شده است: «عن أمیر المؤمنین علیه السلام... لمن یستعمله علی الصدقات: ...ولا تروعن مسلما و لا تجتازن علیه کارها فإن قال قائل: لا، فلا تراجعه...»(حر عاملی۹۱/٦) مسأله گرفتن زکات به زور و اجبار، و قتال با مانعین زکات، از زمان خلافت ابوبکر آغاز گشت و در زمان خلفای اموی، به اوج خود رسید، آن سان که روایات اهل سنت (بخاری، ۱۱۰/۲) و متون فقهی آنان ( ابن قدامه، ٤۳۷/۲) به روشنی نشان می‌دهد(نیز ر.ک: علامه حلی، ***منتهی المطلب*** ٤۷۱/۱؛ نجفی ٤۱۹/۱٥) باری، آنچه در نصوص وجود دارد، جواز «مطالبه» حاکم است؛ چه، او به مصارف آن آشناتر بوده و بخشی ازموارد مصرف آن، امور حکومتی و اجتماعی است(کلینی ٤۹٦/۳؛ مفید، ***المقنعه*** ۲٦٥؛ تمیمی ۲٦۱/۱؛ نوری ۱۲٤/۷؛ نجفی ٤۲۱/۱٥). و آیاتی همچون «خذمن اموالهم صدقه» (توبه/۱۰۳) نیز اشارتی به همین مطلب دارد. براین اساس، به فرض که اخذ قهری زکات، عبادیت آن را به چالش کشد و بین این دو حکم، تعارض گونه ای برقرار گردد، حکم عبادیت- به دلیل پشتوانه سترگ قرآنی و حدیثی- بی تردید اولویت دارد.

نکته دوم: به فرض تجویز اخذ قهری زکات، و با توجه به این که قصد قربت از مکره به طور معمول متصور نیست، نسبت به عنصر عبادیت آن سه احتمال مطرح است:

۱. حاکم در این فرض، خود نیت می کند و تکلیف از فرد مکره ساقط شده و ذمه او بری گردد. این احتمال، دیدگاه مشهور فقیهان است. شهید می‌گوید: «الاصل ان النیه فعل المکلف و لا اثر لنیه غیره، و قد تؤثر نیه الانسان فی فعل المکلف کاخذ الامام الزکاه قهراً من الممتنع....»(شهید اول، ***القواعد*** ۱۲۲/۱؛ نیز ر.ک: استرآبادی ۱/ ۳۲۸؛

سید محمد جواد عاملی ۳۵۵/۲؛ نجفی ۱۱۷/۲۳؛ یزدی ۱۹۸/٤؛ سید محسن حکیم۳۸۲/۹؛ خمینی، ***تحریر الوسیله*** ۳٤۱/۱) چنان که مشهور اهل سنت نیز چنین گفته‌اند(رافعی، ۵۲۵/۵– ۵۲۷) آنان مواردی مشابه را نیز نمونه آورده‌اند، مانند نیت ولّی در حج دادن صبی و مجنون (شهید، ***القواعد*** ۱/ ۱۲۲) و در پرداخت زکات آن دو (سید محسن حکیم ۳۵۱/۹؛ رافعی ۵۲۵/۵) و نیز نیت وضو دهنده فرد دارای عذر بنا بر یک دیدگاه (موسوی عاملی ۱/ ۲٤۰؛ سید محمد جواد عاملی ۳۵۵/۲) برای این حکم، چنین استدلال شده که حاکم، ولّی ممتنع است و اداء صحیح متوقف بر نیت را از سوی او بر عهده می‌گیرد(سید محسن حکیم ۳۵۱/۹).

۲. نیّت در این فرض ساقط گردد، مانند تغسیل میت مسلمان توسط کافر (نجفی ٤۷۲/۱۵)

۳. از آن جا که زکات دارای دو بُعد: عبادیت (مربوط به پرداخت کننده) و حق مالی فقرا یا بیت المال می‌باشد و این دومی، متوقف بر اولی نیست، حاکم در اجرای بُعد دوم، حق یادشده را به قهر می‌ستاند و به صاحب حق می‌رساند، ولی تکلیف شرعی مکره، ساقط نشده است زیرا آن را از روی طیب خاطر و به قصد قربت پرداخت نکرده و به حکم نصوص پیش گفته، باطل خواهد بود. لیک در این صورت، حاکم نمی‌تواند مجدّداً زکات را از وی مطالبه کند چرا که در مرتبه نخست «حق مالی» موجود در مال وی را ستانده است و از این نظر، حقی باقی نمانده تا مطالبه نماید.

از این سه احتمال، مورد نخست دلیلی جز اجماع منقول به خبر واحد (فیروز آبادی، حاشیه بر عروه ۱۹۸/٤) ندارد، زیرا براساس قاعده‌ای که از شهید اول یاد کردیم، اصل این است که نیت فرد، برای دیگری اثری ندارد، مگر آن که مستند به نصی خاص واستوار باشد. برعهده گرفتن نیت توسط حاکم از سوی ممتنع و در نتیجه اجزاء عمل، نه تنها مستندی ندارد، که مخالف ادله پیش گفته است. برای مثال، قرآن کریم به صراحت انفاقات توأم با اکراه را غیر قابل قبول معرفی فرمود(توبه/۵٤) چنان که در

روایات نیز عبارت «ضال العمل» به کار رفته: «من اعطاها غیر طیب النفس بها... فهو..... مغبون الاجر، ضال العمل....» (حرعاملی،۷/٦) از این روی، اجزاء برای فرد وجهی ندارد. اجماع منقول یادشده نیز فاقد ارزش است. چه، از یکسو منقول به خبر واحد است و از سوی دیگر، به نظر می‌رسد اجماعی مدرکی است که براساس دلیل یادشده در احتمال نخست شکل گرفته است. و این گونه است که برخی فقیهان شیعه (یزدی، ۱۹۸/٤) و اهل سنت (رافعی ٥/۵۲۵– ٥۲٦) در این حکم تشکیک کرده‌اند، بدین جهت که قصد قربت حاکم در عبادات، سودی به حال دیگری ندارد. چنان که احتمال دوم نیز فاقد دلیل است. براین اساس، احتمال سوم، استوارتر به نظر می‌رسد و زکات اخذ شده هر چند حق فقرا و بیت المال را تأمین نموده، و در ظاهر، حاکم حق مطالبه مجدد را ندارد، لیک در واقع، ذمه شخص بری نشده است. استبعاد الزام مجدد شرعی او به پرداخت نیز، بی اساس است، چه، ماهیت عمل عبادی، عدم اجزاء آن بدون قصد قربت است، مانند سایر عبادات و به ویژه حج (که تا حدودی بُعد مالی نیز دارد) که انجام آن بدون نیت، بی ثمر می‌باشد. آنچه در مورد زکات آوردیم، درباره خمس نیز صادق است.

نکته سوم: اجبار به عبادات از سوی حاکم، نمونه‌های دیگری نیز در فقه دارد که مستند به دلایلی بسی استوارتر است؛ از آن جمله: هرگاه مردم حج را به طور کلی ترک کنند، حاکم باید عده‌ای را مجبور به انجام آن نماید(کلینی ۲۷۲/٤؛ ابن بابویه، ***من لا یحضره الفقیه*** ٤۲۰/۲؛ حر عاملی ۱٥/۸؛ طوسی، ***النهایة*** ۲۸٥ و ***المسبوط*** ۳۸٥/۱؛ ابن ادریس ٦٤۷/۱؛ علامه حلی، ***مختلف الشیعه*** ۳٦۸/٤؛ و ***تذکره الفقهاء*** ٤٤٤/۸؛ نجفی ۲۲۲/۱۷). بنابراین، اگر تجویز اخذ اجباری زکات، چالشی فراروی عبادیت آن ایجاد کند، بیش ازآن، حج زیر سوال خواهد رفت. به ویژه آن که مورد نخست، هیچ دلیل معتبری ندارد ولی مورد دوم، از مسلمات حدیثی و فقهی است.

**اشکال دوم:** برخی فقیهان برآنند که هرگاه پرداخت کننده زکـات، قصد قربت

نکند، پرداخت مذکور باطل بوده و مال در ملک مالک باقی خواهد ماند(خویی، ***منهاج-الصالحین*** ۳۱۸/۱). این فرض را نگارنده مقاله، چالشی جدی فراروی قائلان به عبادی بودن زکات دانسته است، چون در این صورت، قهراً هیچ کس حتی حاکم حق تصرف در آن را ندارد و پرداخت زکات به عنوان دین بر ذمه او خواهد ماند. ولی اگر عبادیت منتفی باشد، مستحق می‌تواند تصرف مالکانه نماید.

به نظر می‌رسد این مساله و نتیجه برداشت شده از آن، ناشی از بی توجهی به چگونگی تعلق زکات به مال است. توضیح آن که از دیدگاه فقیهان شیعه، زکات به عین مال تعلق می‌گیرد نه ذمه. (محمد بن حسن حلی، ***ایضاح الفوائد***، ۲۰۷/۱، نجفی ۱۳۸/۱۵، انصاری، ***الزکاة***۱۹۸) لیک تعلق آن به عین، از جهت مالیت آن است نه خصوصیات شخصیه، و در واقع «حق» فقیر و مستحق در مال ثابت است و شارع، اجازه اخراج این حق و پرداخت آن را از غیر مال زکوی نیز داده است(ر.ک: حر عاملی، ۱۱٤/٦–۱۱٤–۱۳۱–۲۰۸؛ تفصیل مباحث را بنگرید در: نجفی ۱۳۸/۱۵–۱٤۱، انصاری، ***الزکاة*** ۱۹۸– ۲۰۹؛ روحانی ٦٤/۷–٧٦) حال اگر مالک، سهم زکات را خارج نکرد، حق تصرف در تمام نصاب را ندارد(انصاری، ***الزکاة*** ۲۰٦؛ خویی، ***منهاج-الصالحین*** ۳۰۸/۱) براین اساس، بخشی از مال که بایستی به عنوان زکات یا خمس پرداخت گردد، در واقع به گونه تخصیص یا تخصص، از مالکیت شخص خارج می-گردد(مکارم شیرازی، ***القواعد الفقهیه***۴۰/۲–۴۲) و بیع آن نیز صحیح نیست (خویی، ***منهاج الصالحین*** ۳۰۸/۱). پیشتر گفته‌ایم که زکات و خمس، از یکسو حق فقیر یا بیت المال است و از سوی دیگر، عبادتی برای مالک. حال اگر مالک، سهم زکات و خمس را بدون قصد قربت پرداخت نمود، فقیر و مستحق، حق دریافت آن را دارد؛ چه، ثبوت این حق در مال مالک، متوقف برقصد وی نیست، بلکه مشروط به تحقق شرایط «وجوب» زکات و خمس است و نیّت، شرط واجب است نه شرط وجوب. مالک نیز صرفا حق «اخراج» آن را داشته که در این فرض، اعمال نموده است.- به تقریبی که در

پاسخ اشکال دوم گذشت- از این روی، بر چه اساسی حق تصرف مستحق و حتی حاکم در آن، منتفی می‌گردد و چگونه این مسأله روشن، چالشی جدی فراروی عبادیت آن‌ها ایجاد می‌کند؟! ضمن آن که سلب اختیار از حاکم اسلامی برای تصرف در چنین اموالی نیز فاقد هر گونه دلیل و شاهد، و مخالف ادله بی شمار ولایت فقیه به ویژه در بُعد مالی آن است.

**اشکال سوم:** مکلف بودن کفار به پرداخت زکات و گرفتن آن از کافر توسط حاکم نیز عبادیت آن را زیر سوال می‌برد؛ چه، قصد قربت از کافر، ناممکن یا بی اثر است.

در پاسخ اشکال یاد شده، نخست این نکته یاد کردنی است که از دیدگاه مشهور فقیهان شیعه، کفار، مکلف به فروع و از جمله پرداخت زکات هستند(نجفی، ٦١/١٥). و به همین جهت، از دیدگاه برخی، امام یا نائب او می‌تواند به قهر از وی بگیرد(خمینی، ***تحریر الوسیله***، ٣١٤/١) بنابراین، همچنان که مکلف بودن کفار به نماز و حج، عبادیت آن‌ها را نفی نمی‌کند، در مورد زکات و خمس نیز چنین است. لیک این پرسش همچنان باقی است که زکات، عبادتی است نیازمند قصد قربت که از کافر ناممکن است، پس چگونه می‌توان آن را به قهر از وی ستاند؟ برخی از فقیهان چنین پاسخ داده‌اند که در این فرض، حاکم خود نیت را به عهده می‌گیرد(شهید اول، ***البیان*** ۲۰۲، سید محسن حکیم ۳۵۱/۹). لیک از پاسخ اشکال نخست، نااستواری این مطلب روشن می‌گردد. افزون برآن، تکلیف حاکم به استیفای حقوق فقیران، عبادی نیست تا وی نیت را برعهده گیرد(سید محسن حکیم، ۳۵۲/۹) برخی دیگر چنین گفته‌اند که تعذر رعایت عبادیت، اهمال حقوق فقرا را تجویز نمی‌کند، چرا که در زکات دو حیثیت وجود دارد: یکی عبادت بودن و دیگری رسیدن به مستحق، و اهمال اولی مجوّز اهمال دومی نمی‌شود، چرا که استیفای حقوق، وظیفه حاکم است. درنتیجه، ذمه ممتنع نیز بری می‌شود چون موضوع از بین رفته است(خویی، ***الزکاة*** ۱۳۱). این پاسخ، نزدیک به مطلبی

است که ذیل اشکال نخست بیان وتأیید نمودیم. لیک نتیجه یادشده یعنی برائت ذمه ممتنع، براساس ادله پیش گفته، استوار نمی‌آید. بنابراین، به فرض که اخذ قهری زکات از کافر را تجویز نماییم، موجب برائت ذمه وی نمی شود. به ویژه آن که اصولاً عدم صحت زکات از کافر، به سبب کفر اوست وارتباطی به عبادیت آن ندارد(نجفی ٦٣/١٥). باری، هر گاه کافر مسلمان شود، تکلیف گذشته وی ساقط و ذمه‌اش به سبب اسلام آوردن، بری می‌شود(نجفی، ٦٢/١٥).

این پاسخ، بر اساس مبنای مشهور در مورد تکلیف کفار به فروع و نیز جواز اخذ قهری زکات از وی بود. لیک حقیقت آن است که نه کفار مکلف به فروع‌اند و نه به فرض این تکلیف، حاکم حق مطالبه آن را از آنان دارد و در سیره نبوی و علوی و حتی خلفا، به هیچ روی، مطالبه زکات از کفار، معهود نبوده است(تفصیل ادله هر دو را بنگرید در: خویی، ***الزکاة*** ١٢٤-١٣٣).

## نقدهایی دیگر

با این که نویسنده محترم، مطالب سودمند و استواری را در نقد ادله مورد استناد فقیهان مطرح نموده‌اند، لیک افزون بر مخدوش بودن اصل مدعا، اشکالات پرشمار دیگری نیز در ضمن مباحث و نیز استنتاج‌ها مشاهده می‌شود که به پاره‌ای از آن‌ها اشارتی داریم:

۱. در صفحه ١٥، وقف، عمری، رقبی، تحبیس و سکنی، و نیز هبه و هدیه، انواعی از صدقه شمرده شده است. روشن نیست که مراد از صدقه‌ای چنین عام، مفهوم لغوی آن است یا اصطلاحی، و در صورت دوم، آیا اصطلاح قرآنی یا حدیثی یا فقهی؟! آن سان که در مقدمه اشاره شد، صدقه در لغت و در اصطلاحات سه گانه یادشده، تفاوت دارد و در خصوص روایات، در مورد زکات، وقف، فدیه، کفاره، فطره و انفاق مستحب به کار رفته و مواردی همچون عمری، رقبی، تحبیس و سکنی به هیچ روی در روایات و نصوص فقهی، با عنوان «صدقه» مطرح نشده‌اند. بنابراین، حکم «صدقه» مورد

نظر روایات را ندارند و از محل بحث خارج‌اند(ر.ک: حرعاملی، ۳۲٤/۱۳-۳۳۱).

۲. در همان صفحه، واجب نبودن قصد قربت در وقف، مورد اتفاق نظر فقیهان دانسته شده است. این در حالی است که وقف را بسیاری از فقیهان، مشروط به قصد قربت دانسته‌اند آن سان که بدون آن، به صحت نمی‌پیوندد. ازجمله: شیخ مفید (***المقنعه***/٦۵۵)، شیخ طوسی (***النهایه***/۵۹۵)، ابن ادریس (***السرائر***،۱۵۵/۳)، بحرانی (***الحدائق الناضره*** ۱۵۵/۲۲)، شهید اول(***الدروس*** ۲٦٤/۲) و سید علی طباطبایی(***ریاض-المسائل*** ۱۷/۲). چنان که مستند روایی استوار آن (کلینی۳۰/۷-۳۱)، این دیدگاه را قرین به صحت ساخته است.

۳. در صفحه ۱۹ چنین گفته‌اند که اعمال فاقد نیت و قصد قربت، جز در مواردی خاص و برطبق ادله‌ای خاص، هرچند صحیح و مقبول درگاه احدیت هستند.....» روشن نیست مراد ایشان از «مواردی خاص» و «ادله ای خاص» که قصد قربت را شرط دارند چیست؟ اگر منظور، عباداتی همچون وضو، غسل، نماز و حج است، که فقیهان، عبادیت آن‌ها را نیز با همین ادله‌ای ثابت کرده‌اند که نگارنده محترم آنها را به نقد کشیده و مردود دانسته‌اند؛ بلکه در مواردی همچون وضو و غسل، ادله بس کمتر و ضعیف‌تر است. از این روی، نتیجه این پروهش- به فرض صحت مقدمات- در واقع نفی اصل عبادیت در اسلام است.

٤. در صفحه ۱٤ چنین آمده که قطعاً واژه صدقه در قرآن، در معنای اصطلاحی آن..... به کار نرفته بلکه به معنی لغوی آن استعمال شده است، چه، آن که صدقه در لغت، به معنای عطیه و آن چیزی است که به فقیر بخشیده می‌شود.» لیک در صفحه ۱۵ چنین آمده: «در قرآن از ابراء نیز به صدقه تعبیر شده......» نیک روشن است که ابراء، نه عطیه است و نه چیزی که به فقیر بخشیده شود، و این دو برداشت، در تناقض‌اند. باری، پیش تر گفته ایم که صدقه در قرآن، کاربردی گسترده دارد و شامل زکات مصطلح، انفاق مستحب و غیر آن می شود.

٥. عبادی بودن زکات، مانعی بر سر راه تعمیم آن به غیراصناف نه‌گانه به شمار رفته است، به این سبب که عبادیت، آن را توقیفی می‌سازد که با تعمیم، منافات خواهد داشت. این استدلال و نتیجه آن، ناشی از خلط بین دو اصطلاح «تعبدی» است. توضیح این که تعبدی، دو مفهوم متفاوت در اصطلاح اهل تحقیق دارد؛ نخست: به معنی حکمی که از سوی شارع بیان شده ولی فلسفه آن برای ما روشن نیست، و دوم: عملی که نیازمند قصد قربت است(در مقابل توصلی)(مظفر٨٥). آنچه در این بین، توقیفی به شمار می‌رود، تعبدی به مفهوم اول است. بنابراین، تعبدی بودن زکات به مفهوم دوم- که محل بحث می‌باشد – توقیفی بودن آن را ثابت نمی‌کند تا برای رفع توقیف، به نفی عبادی بودن آن روی آوریم.

٦. عمده‌ترین دلیل أخذ قصد قربت در واجباتی همچون نماز، روزه، حج و جهاد، حق الله بودن آنها تلقی گردیده واز آن جا که مواردی همچون زکات، در شمار دیون هستند، صرف پرداخت آن‌ها به مستحق، مبرئ ذمه دانسته شده است. این سخن، از چند جهت نا استوار است: نخست این که از آیات قرآن به روشنی برمی‌آید جهاد، صرفاً حق الله نیست، بلکه جنبه حقوق مردم درآن، به طور کامل برجسته است (نساء/٧٥) دوم آن که ارتباط اعتبار قصد قربت با حق الله بودن و نیز عکس آن، مستند به هیچ دلیلی نشده است. عموم و اطلاق ادله پیش گفته در مورد لزوم قصد قربت و پرهیز از انگیزه‌های غیر الهی، چنین تفصیلی را بر نمی‌تابد. سوم این که نفی حق الله بودن زکات نیز مستند استواری ندارد، بلکه از برخی آیات می‌توان این بُعد را نیز، در زکات استظهار نمود. (نور/٣٣) چنان که در مورد خمس نیز، تعبیر قرآنی «فانّ للّه خمسه» (انفال/٤١)، تلویحی به حق الله بودن دست کم سهمی ازآن دارد.

٧. در صفحه ٢٣ و در ردّ دلیل اجماع، چنین آمده که بحث وجوب نیت در خمس و زکات، در میان قدما اساساً مطرح نبوده وآنان کوچک‌ترین اشاره‌ای بدان نداشته‌اند. این استدلال نیز مخدوش است، چه، قدمای یادشده، در مورد وضو، غسل و

نماز نیز سخنی از نیت و اشتراط قصد قربت به میان نیاورده‌اند، پس آیا می‌توان ملتزم شد که نیت دراین موارد نیز شرط نیست؟! باری، دلیل ذکر نشدن نیت در تمام عبادات از سوی برخی از قدما- پیش از شیخ طوسی- به دلیل وضوح آن نزد آنان بوده است(عاملی، سید محمد جواد ۲۷۹/۲).

۸. در صفحه ۲۵ چنین آمده که در مورد اشتراط قصد قربت در خمس، نه آیه-ای که به صراحت بر مطلوب دلالت کند وجود دارد و نه حتی آیه‌ای که بتوان با تمسک به عموم و اطلاقش، عبادی بودن خمس را اثبات کرد.» این سخن، ناشی از بی توجهی به اصطلاحات قرآنی و خلط آنها با اصطلاحات فقهی است. چه، اصولاً واژه زکات در قرآن، به معنی هر گونه واجب مالی ابتدایی است که شامل زکات مصطلح فقهی و خمس نیز می‌شود.- آن سان که پیش تر گذشت- چنان که واژه «انفاق» و مشتقات آن در قرآن نیز، این گونه است. از این روی، عموم آیاتی که پیشتر آوردیم، شامل خمس نیز می‌گردد. تفصیل بحث در مقالی دیگر آمده است (علوم حدیث ش۱۵۲/٤۸-۱۷۱).

۹. براساس آن چه گذشت، تمسک به اصل عدم عبادیت در صفحه ۲۷ نیز مخدوش است. چه، با وجود آیات و روایاتی بسیار بر اشتراط عبادیت در زکات و خمس، که خود دلیل اجتهادی هستند، جایی برای «اصل» و دلیل فقاهتی باقی نمی‌ماند.

۱۰. گرچه بخشی از ادله مورد استناد فقیهان در این بحث، نا استوار است و برخی فقیهان نیز به آن اذعان نموده‌اند(انصاری، ***الطهارة*** ۱۱/۲-۱۳، مصطفی خمینی ۲۹). لیک ادله‌ای قابل استناد نیز از سوی آنان مطرح شده که نویسنده به آن ها، اشارتی ننموده است(نجفی ۹٦/۲-۱۰۲). بنابراین، تمامی مستندات فقیهان، به نااستواری توصیف نمی‌گردد.

۱۱. نفی عبادیت زکات و خمس، زمینه ساز ملزم نمودن افراد به پرداخت آن-ها از سوی دولت اسلامی به شمار رفته است. این در حالی است که این قید، نه تنها

هیچ‌گاه مانعی بر سر راه آن نبوده، که خود امتیازی مهم و از وجوه تمایز آن‌ها با مالیات‌های مرسوم تلقی می گردد که در کنار پشتوانه محکم ایمان افراد، به سان ضامن اجرایی نیرومندی عمل می‌کند آن سان که مسلمانان، متأثر از عامل یادشده، همواره به پرداخت خمس و زکات و سایر انفاقات اقدام نموده‌اند. باری، عوامل مهجوریت این دو واجب مالی را، در جایی دیگر بایستی جستجو نمود؛ الگو پذیری از بیگانگان و به حاشیه راندن عناصر اقتصاد اسلامی توسط برنامه ریزان، فقدان فرهنگ سازی مناسب از سوی نهادهای مسؤول، منحصر کردن متعلقات زکات در مواردی محدود و فاقد شرایط تعلق زکات در زمان حاضر، و نبود سازمان و ساز و کاری مناسب و کارآمد جهت دریافت و توزیع زکات در غالب کشورهای اسلامی، از آن جمله اند و به نظر می‌رسد سلب عنصر عبادیت نیز، براین عوامل خواهد افزود.

## نتایج بحث

۱. نیّت معتبر در عبادات، «قصد» انجام فعل همراه با ‹اخلاص در عمل› است. رکن اول مشترک بین عبادات و معاملات است و تمایز آن دو در رکن دوم می باشد. اعتبار این قید و در نتیجه عبادی بودن زکات و خمس، مستند به ادله قرآنی و روایاتی معتبر و اجماع قاطع مسلمانان است. هر چند پاره‌ای از ادله مورد استناد فقیهان در این باره، نااستوار می‌باشد.

۲. نفی عبادیت زکات و خمس، نه تنها کمکی به اجرایی ساختن و رفع مهجوریت از آن ها نمی‌کند، که به واقع، سلب امتیازی مهم نیز به شمار می‌رود. موانع نهادینه شدن آن در سطح جامعه، مواردی جز عبادیت آن‌ها است- که پاره‌ای از آن‌ها در متن اشاره شده- و از سوی دیگر، تشریع واجبات مالی در اسلام، افزون بر رفع فقر، اهداف دیگری را نیز دنبال می‌کند که تحقق آن‌ها، در گرو عبادیت واجبات یادشده است.

۳. فقیهان به طور عموم، برای اثبات اشتراط نیّت در عباداتی همچـون وضـو و

نماز نیز، به همان ادله‌ای استناد کرده‌اند که در مورد خمس و زکات. بنابراین مردود دانستن این ادله، نتیجه اش نفی اصل عنصر عبادیت در اسلام است نه خصوص نفی عبادیت خمس و زکات، که این خود به ضرورت فقهی، نادرست می‌باشد.

## منابع


***قرآن کریم***.

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ***کفایة الاصول***، تحقیق شیخ سامی خفاجی، قم، انتشارات لقمان، ۱٤۱۳ق.

آل عصفور بحرانی، حسین بن محمد، ***عیون الحقائق الناظرة فی تتمة الحدائق الناظرة***، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱٤۱۰ق.

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، ***عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة***، تحقیق سید مرعشی و مجتبی عراقی، قم، مطبعه سید الشهداء، ۱٤۰۳ق.

ابن ادریس، محمد بن احمد، ***السرائر***، قم، جامعه مدرسین، ۱٤۱۰ق.

ابن بابویه، محمد بن علی، ***المقنع***، تحقیق لجنة التحقیق التابعة لمؤسسة الامام الهادی(ع)، قم، مؤسسة الامام الهادی(ع)، ۱٤۱۵ق .

ـــــــــ ***علل الشرایع***، نجف، المکتبة الحیدریة، ۱۳۸٦ق.

ـــــــــ ***من لا یحضره الفقیه***، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱٤۰٤ق.

ابن حنبل، احمد بن محمد، ***مسند احمد***، بیروت، دارصادر، بی تا.

ابن رشد، محمد بن احمد، ***بدایة المجتهد و نهایة المقتصد***، بیروت، دارالفکر، ۱٤۱۵ق.

ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، ***معالم الدین و ملاذ المجتهدین***، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی‌تا.

ابن فارس، احمد بن فارس، ***معجم مقاییس اللغه***، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱٤۰٤ق.

ابن قدامه، عبدالرحمن، ***الشرح الکبیر***، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.

ابن قدامه، عبدالله، ***المغنی***، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.

ابن مرتضی، احمد بن یحیی، ***شرح الازهار***، صنعا، مکتبه غمضان، بی تا.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، بیروت، درالفکر، ۱٤۱۰ق.

اردبیلی، احمد، ***زبدة البیان فی احکام القران***، تهران، المکتبة المرتضویة، بی‌تا.

استر آبادی، محمد بن علی، ***آیات الاحکام***، تهران، مکتبه المعراجی، ۱۳۹٤ق.

انصاری، مرتضی بن محمد امین، ***کتاب الزکاة***، قم، المؤتمر العالمی بمناسبة ذکری المئویة الثانیة لمیلاد الشیخ الانصاری، ۱٤۱۵ق.

ـــــــــــ ***کتاب الطهارة***، قم، موسسة الهادی، ۱٤۱۵ق.

ایروانی، باقر، ***دروس تمهیدیة فی تفسیر آیات الاحکام***، قم، دارالفقه، ۱۳۸۱.

بحرانی، یوسف، ***الحدائق الناضره***، تحقیق محمدتقی ایروانی، قم، جامعه مدرسین، بی‌تا.

بخاری، محمد بن اسماعیل، دارالفکر، بیروت، ۱٤۰۳ق.

برقی، احمدبن محمدبن خالد، ***المحاسن***، تحقیق سیدجلال‌الدین حسینی، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.

تمیمی، ابی حنیفه نعمان بن محمد، ***دعائم الاسلام***، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، دارالمعارف، ۱۳۸۳ق.

جصاص، احمد بن علی، ***احکام القران***، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱٤۱۵ق.

حائری، مرتضی، ***الخمس***، قم، موسسة النشر الاسلامی، ۱٤۱۸ق.

حاکم نیشابوری، محمد بن محمد، ***المستدرک علی الصحیحین***، تحقیق یوسف مرعشلی، بیروت، دارالمعرفه،۱٤۰٦ق .

ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، ***المهذب البارع***، تحقیق مجتبی عراقی، قم، جامعه مدرسین، ۱٤۰۷ق.

حرّ عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعه***، تحقیق عبد الرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

حکیمی، محمدرضا و دیگران، ***الحیاة***، تهران، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه، ١٣٦٨.
حکیم، سید محسن، ***مستمسک العروه الوثقی***، قم، مکتبة السید المرعشی، ١٤٠٤ق.
خمینی، روح الله، ***تحریر الوسیله***، قم، دارالکتب العلمیه، ١٤٠٩ق.
ـــــــــــ ***کتاب البیع***، قم، مطبعه مهر، بی‌تا.
خویی، سید ابوالقاسم، ***الزکاة***، قم، لطفی، ١٤١٣ق.
ـــــــــــ ***معجم رجال الحدیث***، ١٤١٣ق.
ـــــــــــ ***منهاج الصالحین***، قم، مدینة العلم، ١٤١٠ق.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***مفردات الفاظ القرآن***، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم، و بیروت، الدارالشامیه، ١٤١٦ق.
رافعی، عبدالکریم بن محمد، ***فتح العزیز***، بیروت، دارالفکر، بی تا.
روحانی، سید محمد صادق، ***فقه الصادق(ع)***، قم، دارالکتاب، ١٤١٢ق.
زحیلی، وهبه، ***تفسیر المنیر***، بیروت، دمشق، دارالفکر المعاصر، ١٤١٨ق.
زرکشی، محمد بن بهادر، ***البرهان فی علوم القران***، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، مکتبه العصریه، بی‌تا.
سایس، محمد علی، ***آیات الاحکام***، بی جا، دار ابن کثیر، دار قادری، ١٤٢٢ق.
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ***الدر المنثور***، بیروت، دارالمعرفه، ١٣٦٥ق.
شافعی، محمد بن ادریس، ***کتاب الام***، بیروت، دارالفکر، ١٤٠٣ق.
شهید اول، محمد بن مکی، ***البیان***، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، بی‌تا.
ـــــــــــ ***الدروس الشرعیه***، قم، موسسة النشر الاسلامی،١٤١٢ق.
ـــــــــــ ***القواعد و الفوائد***، قم، مکتبه المفید، بی تا.
شهیدثانی، زین‌الدین بن علی، ***مسالک الافهام***، قم، موسسه المعارف الاسلامیه، ١٤١٣ق.
صادقی، محمد، ***الفرقان فی تفسیر القران***، قم، انتشارات فرهنگی اسلامی، ١٣٦٥ش.

طباطبائی کربلائی، علی بن محمد علی، ***ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل***، قم، موسسة النشر الاسلامی، ۱٤۱۲ق .

طباطبایی، محمد حسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱٤۱۷ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، ***المعجم الکبیر***، قاهره، مکتبه ابن تیمیه، بی تا.

طبرسی، احمدبن‌علی، ***الاحتجاج***، تحقیق سیدمحمدباقر الخرسان، منشورات دارالنعمان، بی تا.

طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت، دارالمعرفه، ۱٤۰٦ق.

طبری، محمد بن جریر، ***جامع البیان عن تاویل آی القران***، بیروت، دارالفکر، ۱٤۱٥ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***الاستبصار***، قم، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.

ـــــــــــ، ***التبیان فی تفسیر القران***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

ـــــــــــ، ***الخلاف***، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱٤۱۷ق.

ـــــــــــ، ***الفهرست***، موسسه نشر الفقاهه، ۱٤۱۷ق.

ـــــــــــ، ***المسبوط فی فقه الامامیه***، تحقیق محمد تقی کشفی، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ق.

ـــــــــــ، ***النهایة***، بیروت، دارالاندلس، بی‌تا.

ـــــــــــ، ***تهذیب الاحکام***، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳٦٥.

عاملی، سید محمد جواد، ***مفتاح الکرامه***، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱٤۱۹ق.

عاملی، سید محمد، ***نهایة المرام***، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱٤۱۳ق.

عسکری، مرتضی، ***معالم المدرستین***، بیروت، موسسه النعمان، بی تا.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ***تذکرة الفقهاء***، قم، موسسه آل البیت(ع)، ۱٤۱٥ق.

ـــــــــــ، ***مختلف الشیعه***، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱٤۱۲ق.

ـــــــــــ، ***منتهی المطلب***، تبریز، حاج احمد، ۱۳۲۳.

علم الهدی، علی بن حسین، ***الانتصار***، قم، موسسه النشر الاسلامی، ١٤١٥ق.
فاضل جواد، جواد بن سعید، ***مسالک الافهام الی آیات الاحکام***، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ١٤٢٣ق.
فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ***کنزالعرفان فی فقه القرآن***، قم، انتشارات مرتضوی، ١٣٧٣.
فخرالمحققین، ابن العلامه، ***ایضاح الفوائد***، قم، ١٣٧٨.
فخر رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)***، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ١٤٢٠ق.
فراهیدی، خلیل بن احمد، ***العین***، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ١٤٠٨ق.
فضلی،عبدالهادی، ***دروس فی اصول فقه الامامیه***، موسسه ام القری للتحقیق والنشر، ١٤٢٠ ق.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ***التفسیر الصافی***، تحقیق حسین اعلمی، قم، مؤسسه الهادی، ١٤١٦ق.
قرطبی، محمدبن احمد، ***الجامع لاحکام القران***، بیروت، موسسه التاریخ العربی، ١٤٠٥ق.
قطب راوندی، سعید الدین هبه الله، ***فقه القران***، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ١٤٠٥ق.
قمی، علی بن ابراهیم، ***تفسیر القمی***، قم، موسسه دارالکتاب، ١٤٠٤ق.
قمی، علی بن محمد، ***جامع الخلاف و الوفاق***، تحقیق حسین حسنی بیرجندی، پاسدار اسلام، بی تا.
کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٦٧.
کوفی اهوازی، حسین بن سعید، ***الزهد***، قم، العلمیه، ١٣٩٩ق.
مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ***بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار***، بیروت، موسسه الوفاء، ١٤٠٣ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، ***شرایع الاسلام***، تحقیق سید صادق شیرازی، تهران، انتشارات الاستقلال، ١٤٠٩ق.

محقق کرکی، علی بن حسین، ***جامع المقاصد فی شرح القواعد***، قم، مؤسسه آل البیت(ع)، ١٤٠٨ق.

محلی، جلال الدین محمد بن احمد؛ سیوطی، عبد الرحمن، ***تفسیر الجلالین***، بیروت، دار المعرفه، بی تا.

مظفر، محمدرضا، ***اصول الفقه***، تحقیق عباس‌علی زارعی سبزواری، قم، بوستان کتاب، ١٤٤٢ق.

مفید، محمد بن محمد، ***الاختصاص***، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جماعه المدرسین فی حوزه العلمیه، بی تا.

ـــــــــــ، ***المقنعه***، قم، جامعه مدرسین، ١٤١٠ق.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ***تفسیر نمونه***، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٧٣.

ـــــــــــ، ***القواعد الفقهیه***، قم، مدرسه امام امیر المؤمنین(ع)، ١٤١١ق.

موسوی عاملی، محمد بن علی، ***مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام***، قم، موسسه آل البیت(ع)، ١٤١٠ق.

نجاشی، احمد بن علی، ***رجال النجاشی***، قم، موسسه النشر الاسلامی، ١٤١٦ق.

نجفی، محمد حسن بن باقر، ***جواهر الکلام***، تحقیق عباس قوچانی، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٦٥.

نسائی، احمد بن شعیب، ***سنن النسائی***، بیروت، دارالفکر، ١٣٤٨ق.

نوری، حسین بن محمد تقی، ***مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل***، موسسه آل-البیت(ع)، ١٤٠٨ق.

نووی، یحیی بن شرف، ***المجموع فی شرح المهذب***، بیروت، دارالفکر، بی تا.

یزدی، محمد کاظم بن عبد العظیم، ***العروة الوثقی***، بیروت، موسسه الاعلمی، ١٤٠٩ق.